

• 中国哲学 •

中国哲学语境中的本体论与形而上学

郑 开

【摘 要】近代以来的中国哲学研究，“本体论”概念的误置屡见不鲜，因为源自古希腊哲学的“本体”和“存在”，并不符合中国哲学语境中的“本体”。澄清这一问题的必要性和重要性在于：要想准确而内在地理解中国哲学理论范式，就必须从心性论层面把握中国哲学语境中的“本体”。同样地，中国哲学中的形而上学独具特色，迥异于古希腊哲学以来的 metaphysics（形而上学）。以道家哲学为例，“道”不仅不出现于时空之中（无象、无形），亦不出现于语言之中（无名），具有明确的“非实体性”，而古希腊以来的 metaphysics 则掺入了更多的物理学思考的特点。中国哲学语境中的形而上学体现为心性论、实践智慧与境界理论，而不是本体论、逻辑学和知识论。

【关键词】中国哲学范式 本体论 形而上学 心性—境界理论 [中图分类号] B21

中国哲学学科乃近代学术转型的产物，其出现具有跨越古今、会通中西的特质和意义。然而，中国哲学却在其百年历程中遭遇了不绝如缕的质疑：既有欧洲中心主义者的轻视，也有自身关于中国哲学合法性危机的反思。实际上，只有诉诸理论范式和精神价值两方面的深入讨论，才能真正建设性地阐述中国哲学的意义及特质。探讨中国哲学范式与价值，进路多种，方法多样，本文试图聚焦于“本体论的误置”与“形而上学的重建”两个关键问题，分别从批判性反思和建设性思考两个方面展开对中国哲学范式与价值的探讨。

一、本体论的误置

长期以来，中国哲学界或整个中国学术界都比较热衷谈论“本体”“本体论”问题，而往往忽略西方哲学中的“本体”“本体论”与中国哲学的“本体”“本体论”之间“格义会通”的紧张问题；换言之，现在一般哲学史论著中所谓“本体”“本体论”，都是对西方哲学概念的译名，它们与中国哲学中固有的“本体”“本体之学”有所不同。那么，中国古代哲学中有没有与西方的所谓“本体”“本体论”类似的概念呢？这是值得研究和必须解答的问题。（参见《张岱年全集》第5卷，第629页）

实际上，中国哲学中的“本体”与西方哲学中的“本体”（ousia/on to/being）的区别是显而易见的，然而不知从何时起，中国思想研究者援引西方哲学之“本体”概念解说中国思想，其中包含了太多含混不清、似是而非的意味，甚至以彼（西方）之“本体”（on to）覆盖此（中国）之“本体”（根本）而不自知。问题的关键在于：泯沦于西方哲学“本体”概念的前理解，能否更好地解释中国传统中的“本”与“体”？换言之，目前中国思想史研究领域和哲学研究界广泛使用的“本体”

“本体论”概念，是不是阴差阳错的误置？

细究之，本体论之误置还不仅仅是一个术语翻译准确不准确的问题，而是包含更加复杂、深刻的问题，值得研讨。

在近代以来的中国哲学研究传统中，汤用彤的魏晋玄学研究开创了一个范例。他自觉取法文德尔班的哲学史写法，指出魏晋玄学（尤其是王弼）的创造性在于提出了一种“本体论”。他说“汉代寓天道于物理。魏晋黜天道而究本体，以寡御众，而归于玄极；忘象得意，而游于物外。于是脱汉代宇宙之论（Cosmology or Cosmogony）而留连于存存本本之真（ontology or theory of being）。”（《汤用彤全集》第4卷，第41-42页）这几乎就是汉代学术与魏晋学术之重要区别，“简言之，玄学盖为本体论而汉学则为宇宙论或宇宙构成论”。（同上，第57页）

不少中国哲学诠释者都使用“本体”“本体论”概念。比如方东美通过深入的会通比较，反复讨论了宇宙论、本体论和超本体论之间的关系：自古希腊以来的西方哲学如果说是本体论的话，那么老子对于“众妙之门”的哲学追寻则是一种“超本体论”（me-ontology）。（参见方东美，2012年a，第126页）他说，道家哲学不仅要从本体论（ontology）角度审视，更要从超本体论（me-ontology）向度予以阐发，因为道家哲学问题并不陷溺于本体论，而是自“有”至“无”，“把本体论再向上推求，变作‘超本体论’，变作‘非本体论’，认为那个宇宙之后、之外、之上，有更深的、更高的、更远的宇宙根本真象。”（方东美，2012年b，第28、187页）还说“老子本体论之‘有’，超本体论之‘无’，以及有与无一个大的结合。这个大的结合是哲学最高的智慧，精神上的统一，以它为归宿，可以把荒谬的世界变成和谐、宁静的精神生活领域。”（同上，第202页）再如牟宗三默认了“体”具有本体论（ontology）的意义，甚至宣称宋明理学所谓“心体”“性体”（以及“道体”“天命不已之体”“易体”“中体”“太极”“太虚”“诚体”“神体”“仁体”等）皆是那种 ontological being，即本体论意义上的实体，而儒家哲学也就变成了“本体论的存有之系统”（system of ontological being）。（《牟宗三先生全集》第5册，第53、62页）其所谓“性体”，就是“道德的创造实体”（moral creative reality），“心体”即“形而上的心”（metaphysical mind）。（同上，第44-45页）这是其“道德的形上学”（moral metaphysics）的基础概念，其中包含了“本体论的陈述”与“宇宙论的陈述”或者“本体-宇宙论的陈述”（onto-cosmological statements）。（同上，第10-11页）

那么，中国哲学史料中出现的“本”和“体”究竟是什么意思呢？它们与西方哲学中的 on to 是否合符节呢？实际上，中国哲学史料里面的“本”“体”“本体”含义复杂，早期（两汉以前）哲学史中的本、体、本根、本原、元，都具有根本、基础的意思，特别是“本”和“体”两字，其日常语义就是生物（植物或动物）的主要部分，当然也有“全体”甚至“体察”“体验”等含义。另外需要指出的是，自西汉司马谈以来，人们逐渐习惯使用“体”“用”概念思考和分析哲学问题，到魏晋之际，关于“体”“用”问题或者体用关系的讨论已明确出现并迅速成熟。钟会曾言及之，僧肇明确论述了它，范缜亦以此论述了“形神”关系。道生和僧肇又据此（体用）进一步研讨佛性问题。六朝隋唐年间的道教经典，往往又把“本”与“迹”相对，可谓体用的变例。

以上简略的回顾和分析，有助于我们澄清“本体论误置”所引起的种种问题。汤用彤魏晋玄学研究是一个具有代表性意义的“本体论”解释范例，曾长期支配魏晋玄学的研究，但近年来的研究表明，把魏晋玄学解释为超越宇宙论的本体论仍值得商榷。实际上，张岱年早已提出了批评，并试图进一步梳理和分析中国古代的本体观念，从比较西方本体概念的理论视野中揭示中国本体观念的特征。（参见《张岱年全集》第5卷，第487-495、629-646页；第1卷，第163-166页）方东美认为，道家哲学关于“无”的讨论标志着一种“超本体论”（me-ontology），启人深思、益人神智；不

过, 举凡任何一种形态的“本体论”都是亚里士多德追寻“存在之为存在”的注脚, 从这个意义上说, “超本体论”抑或“非本体论”亦泥于本体论 (ontology) 思维, 避免不了《范畴篇》隐含的唯名论倾向, 而与道家哲学南辕北辙。牟宗三喜欢用“本体论之存有” (ontological being) 和“实体” (reality) 诠释宋明理学中常见的“心之本体”“性之本体”“气之本体”等, 然而张载所谓“气之本体”的确切含义是“气的本来状况”, 朱熹所谓“性之本体”“心之本体”都是指本然状况之意 (参见《张岱年全集》第5卷, 第631-632页), 王阳明经常提到的“心之本体”也是指“本然的心境或心的本然状态, 而不是指心的内在本质” (陈来, 第82-83页), 并不涉及西方哲学所说的那种“本体与现象”的关系。(参见《张岱年全集》第5卷, 第632页; 陈来, 第83页) 更重要的是, 如果说中国哲学是“讲道理”的哲学, 那么古代哲学所探讨的“道”、所追寻的“理”, 何尝是一种“实体”呢? 道无形象, 理又何形? 换言之, “道”和“理”的“非实体化”毋宁说是中国哲学的重要特征。对此怎么能视而不见呢?

总之, 中国哲学 (包括魏晋玄学) 讨论的“体用本末”, 从根本上说, 与 *ousia* (substance) 或 *on to* (being) 概念并不相吻合, 将王弼“以无为本”的玄学理论与“存在之为存在”的理论相较, 更显得有点儿驴唇不对马嘴。所以笔者更倾向于认为应该审慎使用“本体”“本体论”这样含混不清的概念, 毕竟它多少还黏附着 ontology 的意味, 使得“本体”难免“实体” (*ousia*/substance) 或“实体化”之嫌。李泽厚曾提出“情本论”概念, 又提出“历史本体论”概念, 都易生误解; 陈来创制“仁学本体论”, 虽然做了不少分梳, 却很难与西方哲学意义上的“本体论” (ontology) 概念划清界限, 终究摆脱不了“本体论” (ontology) 的理论窠臼, 也摆脱不了那种视“本体”为知识论 (epistemology) 之对象的思想局限。中国哲学史中能否找到一种近乎古希腊本体论 (ontology) 的哲学形态? 其实, 王弼所说的“本” (价值上的高端), 针对的是“末” (价值上的低端), 他所说的“体” (根本的或内在的原则、原理), 针对的是“用” (显发于外或者诉诸运用)。

倘若我们旨在从会通和比较西方哲学的角度使用“本体”“本体论”概念, 就有必要把它们严格限定在关于哲学基本理论、万物本原的哲学思考层面予以把握。张岱年说, 中国古代哲学中的本体论具有以下三个特点: 第一, 古代哲人不以实幻谈体用, 不同于西方哲学主张的“本体实而不现, 现象现而不实”; 第二, 特别注重宇宙论和本体论的统一 (这一点在现代哲学家熊十力那里也有明确体现); 第三, 本体论与伦理学密不可分。(参见《张岱年全集》第5卷, 第636页) 这一论断是非常重要的提示。进一步的分析表明, 中国哲学特别是魏晋玄学和宋明理学中讨论的“本”“体”, 恰好表达了出现于其中的哲学理论之特征; 换言之, 本末、体用概念几乎只是出现于心性学理论语境之中, 同时也提示了中国哲学的重要形态是心性论, 因为它 (心性论) 融摄了知识论语境、伦理学 (含政治哲学) 语境甚至逻辑学语境, 理论脉络相当复杂, 也可以说它容纳了更多的精神境界和实践智慧, 不同于古希腊追求客观真理的“知识”。我们不妨通过王阳明著名的“山中观花”予以进一步探讨。

《传习录》载:

先生游南镇, 一友指岩中花树问曰: “天下无心外之物, 如此花树在深山中自开自落, 于我心亦何相关?” 先生曰: “你未看此花时, 此花与汝心同归于寂。你来看此花时, 则此花颜色一时明白起来。便知此花不在你心外。” (《传习录下》)

陈来分析说: “阳明在这里不说无是意即无是花, 只是说‘汝心与花同归于寂’。寂对感而言, 如说‘应感而动者谓之意’, 心未为花所感时未动此意, 但心不可谓之无; 花未进入知觉结构, 在意

象上处于‘寂’的状态，但不等于花的不存在。阳明既然没有对‘自开自落’提出异议，表明他所说的不是指自开自落的存有有问题。”（陈来，第58页）既然阳明哲学思考的要点不在于“存有问题”，那么我们有什么理由沿着本体论路径（ontological approach）追问本体论存有（ontological being）的问题呢？通过现象学理论阐释阳明哲学无疑是颇具启发性的，但笔者认为更重要的是，应该从心性论形态的哲学范式角度理解和阐发之；同样，阳明所说的“天地鬼神万物离却我的灵明便没有天地鬼神万物了”，也应该循此。也就是说，阳明哲学的理论范式从根本上说是心性论，那么从知识论—本体论角度审视它，未免扞格不入，因为两种不同的哲学理论范式几乎不可通约。心性论抑或境界形而上学视野中的“本体”“心物关系”“知行关系”等皆颇具特点，上面例子里的“此花不在你心外”，阳明曾经说过的“诚是心之本体”，甚至儒家哲学屡见不鲜的“诚”“中”“仁”等概念，也都只能从心性论—境界说的层面予以理解和把握，舍此别无他途。

要之，中国哲学中的“本体”概念涉及心性论，惟有在心性论语境中才能呈现其实质意义。而古希腊哲学中的“本体”概念却更多地与知识论和逻辑学相关，也可以说它是本质主义思考方式的结果，即是从“现象”与“本体”两分角度进行思考的模式，“本体”趋向于“实体”，亚里士多德哲学表明了这一点。反观中国哲学中的“本体”思想，其精髓的部分是试图避免把根本性的“道”“理”或者“无”实体化，而是倾向于从主客合一、道器相即、体用一如角度解读本体与现象之间的关系。如果说自古希腊以来的西方哲学的基本理论范式系于知识论、逻辑学的话，那么自战国中期以降的中国哲学奠定了心性论理论范式；如果说前者的基础是“主客二分”，后者则更倾向于打破主客二分藩篱，进入“主客混冥”的精神境界。

二、形而上学的重建

在前面的第一部分里，笔者质疑了中国哲学研究领域广泛存在的“本体论误置”问题，其目的并不是阻断中西哲学的比较会通，相反，却旨在开辟一条有效的会通之途径，奠定思想对话的基础。倘若我们摆脱黑格尔那种认为世界上只有一种哲学的偏见，以同情了解的态度审视中国思想史料的话，就不必排斥中国哲学是一种独立于西方哲学的思想传统。然而，作为多元哲学传统之一的中国哲学，仍需要某种内在于哲学理论的论证；换言之，如果不能发掘中国哲学的理论范式的话，任何对中国哲学价值与意义的讨论都无异于捕风捉影。

这里希望借助道家哲学探求中国哲学的理论范式，原因在于道家哲学的核心内容是一种独特的形而上学，而且有别于古希腊的 metaphysics（形而上学）。这对于深化我们把握与认识中国哲学的理论范式与价值，具有特别重要的意义。

如果说道家哲学可以概括为形而上学的话，那么它是怎样的一种形而上学？或者说我们在什么意义上称之为“形而上学”？显然很有必要首先讨论一下西方哲学中的 metaphysics 及其中文的译词“形而上学”，通过比较会通，追究它们之间的异同，进而提示道家形而上学的特点。其实这也是进一步把握中国哲学之理论范式、重建形上学的重要基础。

第一，道家哲学中的最重要概念——“道”，必须通过“无”的淬炼、经由“无的意义”的洗礼才成其为哲学概念。“无的发现”是老子哲学的重要基础，同时也是诸子时期“哲学突破”的重要标尺，舍此，古代哲人对本原的思考与寻找就不可能“从物的世界引入道的世界”、“从有的世界引入无的世界”。（王博，第3-11页）实际上，老子正是通过“无的发现”，并通过“无”创造性地诠释了“道”，从而赋予了“道”以哲学意义；在丰富了“道”的涵义的同时，也与之前的“道”划清了界限。

也就是说，老子那里的“道”已概念化了。作为哲学概念的“道”，殊不同于日常语义的“道”（例如道路、言说和原则），当然也不能从日常语义或字典上理解和把握之（例如通过分析字形考求“道”的本义），因为它首先意味着“无”，老子以来的道家哲学正是通过“无”赋予“道”以哲学意义。

“无”已见于甲骨文，作，据现代语文学研究线索看，它意味着“有”的缺失，表示某一个东西不在这里或那里、不出现于此刻或一个特定的时间（即不在时空中出现）。（参见俞敏，第47-48、181-184页）“有生于无”之宇宙论命题，的确常见于人类早期思想史。比如说古希腊神话中的宇宙（Cosmos）生于混沌（Chaos）；再比如说《梨俱吠陀》之开辟史诗曰：

太初无无，亦复无有。（饶宗颐，第148页）

古人（不限于中国）对于“无”的理解往往如此，也就是从“有”的方面，具体说就是从“有”的缺失这一方面来理解和认识没有（无）。古文献中常常以“亡”代替“无”，表示“无”，正反映了这一点，所谓“亡”就是消逝、看不见的意思，如《说文解字》所说“亡，逃也”。

然而，道家哲学中“无”的概念及意味却不能归纳为“没有”或“不在”。倘若我们试图将“道”视为是无形的，甚至将其比拟于古希腊哲学的存在（being）概念，那么“有”就相当于有形的存在（existent），即出现于时空中的“物”。老子所说的“无”首先是指无形、无象、无物，同时也指无名、无为。其中“无名”的概念比较独特。如果说古希腊哲学中的“是”（即“存在”）诉诸名言，那么《老子》哲学中的“道”却是那种“什么也不是的X（那个东西）”，亦即“无名”。要而言之，老子所谓“无”既抽象又具体（例如其准确含义往往就是无名无形等），宋儒把它诠释为完全抽象意义上的“无”，显然是不确切的。《老子》所谓“有”“无”，首先应该理解为“（有）形、无形”，“（有）名、无名”，“（有）为、无为”，“（有）欲、无欲”，“（有）心、无心”等，其实就是“无形”“无名”“无为”“无欲”“无心”等具体抽象性概念的略语而已；所谓“无”并不意味着“纯粹的无”或“什么也没有”，而是意味着哲学上的否定与解构，意味着从反面观照的思维方式（参见汪奠基，第44-45页）；确切地说，“无”不是“是”“什么”（所谓“物”），而是那个“什么也不是的X”（所谓“物物者非物”“生生者不生”“形形者不形”），而这种“什么也不是的‘是’（所谓存在/Being）”，恰恰又通过“无形”“无名”“无物”“无为”等具体而确切地呈现出来。

“无名”概念的含义极为深刻。古希腊哲学中的“λόγος（logos）”，兼具言语、原则、规律诸般含义，故不少学者以为老子所谓“道”，近乎古希腊的逻各斯（logos）。然而“道”的根本特征则是“无名”。《老子》诗意的叙说，《庄子》自觉运用的“卮言”，其实都是借以提示、说明形而上的“道的真理”的哲学语言！王弼所以能够发挥“天地万物以无为本”的玄学思想，与他自觉运用“得意忘言（象）”的玄学方法论分不开。佛教（特别是禅宗）主张超绝名相、不落言诠，主张“最高的真理居于名词和思想的形式之上，不能被表述，却可被领悟”。（徐梵澄，第112页）这一观点当然能与道家“无名论”相互印证。现代哲人海德格尔等人由于其独特的洞见，深刻质疑了西方“逻辑-语言中心主义”的思想传统（参见马德邻，第137-192页），引发了他对老子思想的强烈兴趣，这一切难道是出乎偶然的么？

第二，道家形而上学与古希腊 metaphysics 之间的异同耐人寻味，值得探讨。出自日本近代学人井上哲次郎之手的 metaphysics 译词“形而上学”（井上哲次郎，第54页），既古雅又传神，真是妙手偶得。这一译名现已被广为接受了。（参见王中江，第7-8页）既然 metaphysics 对译为“形而上学”，那么其间的联系与区别、会通与分殊就很值得探究；进而，我们企图以此（形而上学）概括道

家哲学的核心方面和主要特征，就有必要在词源上追溯一下它在古希腊哲学中的意味，在思想上澄清它移植到道家哲学里的独特含义。

Metaphysics 原是一部亚里士多德生前未曾题名的著作，后人编辑亚里士多德著作时，鉴于它放在 *Physica* (《物理学》) 之后，因而名为 *Metaphysics*，“meta-”意思是之后，“physics”即物理学。这部“物理学之后”的 *metaphysics*，实际上是西方哲学中探讨根本理论问题的“第一哲学”之渊薮。既然它是 *metaphysics* 而不是 *physics* (物理学)，自然就不同于物理学 (自然哲学)；实际上，物理学是研究自然现象及其规律 (物理) 的学问，而 *metaphysics* 则从自然现象中抽身出来，转而去追究“存在之为存在”的问题。当然 *metaphysics* 追寻事物的究极本原的道路，沿袭了前苏格拉底时期物理学家亦即自然哲学家的思考。事实上，柏拉图的“相” (εἶδος/*eidos*) 和亚里士多德的“实体” (οὐσία/*ousia*/*substance*) 概念，皆不能免于物理学思维的残余，亚里士多德哲学中的“分有”问题就是著名的例子。

逻各斯 (*logos*) 概念十分重要，与道家哲学的“道”似成对比。(参见谢扶雅《新约·约翰福音》的第一句话是: ἐν ἀρχῇ ὁ λόγος (In principio erat Verbum)，旧译“太初有道”。Verbum (言语) 是逻各斯 (λόγος/*logos*) 的拉丁文对译；将“逻各斯”译作“道”，此例翻译所包含的“前理解”真是意味深长。实际上，“逻各斯” (*logos*) 比较合适的中文对译语词是“理”，而在道家哲学中“道”与“理”迥然不同。

据研究，逻各斯 (*logos*) 在公元前5世纪的古希腊是个多义词，其意涵包括：言语、叙述、思想、原因、理由、论证、尺度、标准、分析，以及后来的定义等 (参见吕祥，第21-26页)；但其最基本也最关键的含义还是言语、叙述，逻各斯是理性 (思想) 的表述，也是对事物本质的表述；宇宙法则等同于语言法则。其后，巴门尼德 (Parmenides of Elea) 提出了两个重要命题：

- (1) 它是，它不能不是。
- (2) 它不是，它必定不是。(《巴门尼德著作残篇》第6篇)

这两句中的两个“是”，是西方哲学中的重要概念 Being (旧译“存在”) 的经典出处。王太庆指出“这里的‘它’指研究的对象。‘是’指‘起作用’，兼为系词‘是’和‘存在’的基础。”(王太庆)“是”的这两层含义 (系词、存在) 意味着：是者 (即 Being，旧译“存在”) 就是能够被叙说的或被思想的东西。巴门尼德的“是者” (τὸ ὄν/*to on*) 理论被柏拉图吸收并发展为“相论”。“相” (*eidos*) 是客观的“是者”，又是“可以思想或理解的”。亚里士多德在探究“存在之为存在”即存在本身 (也就是说“on之为on”) 时，以“谓词理论” (《范畴篇》) 分析 *ousia*，仍是赫拉克利特、巴门尼德传统之余绪；*ousia* 这个概念在亚里士多德那里的含义是“本质”，它是系词“是”的名词形式 (即“是者”)。他指出“在该词最确切、最根本和最确定的意义上，*ousia* 指既不作为某一主词之谓词也不依附于 (或呈现于) 某一主词的东西。”(同上) 西方哲学特重语言和概念分析，正是由于“是者”是通过“是” (谓词逻辑) 表述的。这也是海德格尔为什么说“语言是存在 (being) 的家”的原因。

第三，道家形而上学的理论范式独具特色，它的理论特征也很明确。“逻各斯”和“道”都有“述说”的意思，都是指无形的东西，而且都在某种程度上摆脱了物的属性，即摆脱了物理学 (自然哲学) 的局限性，这是它们二者相同的地方；但是，“道”在根本上却是不可说的，“道隐无名”表述了“道”超越于语言 (不落言诠) 的特征，而“逻各斯”则开拓了思想 (即语言) 即存在的思想传统 (例如唯名论)，如上所述，能够被思想和叙说的就是存在的 (being)。关键在于，“道”是不

能纳入语言分析脉络中的，而“是”乃是逻各斯本身固有的、不可或缺的。

从比较的观点看，古印度《奥义书》中的说法也是耐人寻味的。《梨俱吠陀》中有这样的句子：

（那时）既不是“是”，也不是“不是”。

《奥义书》与巴门尼德著作残篇皆涉及了“是”与“不是”，哲学意味深刻。《奥义书》尽管表露了“名摄万物，而言大于名，意大于言，志大于意”的思想，但“在梵语中，真理一词为动词‘是’的分词形式，因而真理源初便意味着‘是者’或‘是性’。巴门尼德所致力教诲的存在与真理的同一关系，对于印度人正是不言自明的基本事实。”（白钢）可见，《奥义书》和巴门尼德仍有别于道家。

第四，“道”之不同于“逻各斯”“存在”的根本特点，在于它落于语言和理性之外。“道”不同于“是者”，也是因为“是”乃逻辑认识的对象，可以呈现于语言之中——这其实也是西方哲学传统的一个本能信仰，以至于晚近的海德格尔仍然坚辞“语言是存在的家”。“道”则反之。“道”之不同于 *eidos/being* 的特点亦由此可见。“道”既不出现于空间和时间之中，也不出现于人类世俗的语言之中；换句话说，它绝非实体，因为“道”彻头彻尾地剔除了“物”的所有性质和特点。哲学史的经验表明，举凡出现于语言中的概念和名相难免要趋向于实体，这也许就是亚里士多德的“实体”（*ousia*）多少包含了实际之物的原因，也是西方哲学之唯名论传统根深蒂固的缘故。怀特海曾说：“哲学和物理学在希腊人和继承希腊传统的中世纪思想家那里受到很多损害，一个人所共知的原因就是他们过分地相信语言的词句。”（怀特海，第22页）可见，道家哲学中的无名概念及其理论，彻底杜绝了这种趋于实体化、唯名论的任何危险，试想，这是不是具有无与伦比的深刻性？

亚里士多德草创 *metaphysics*（形而上学），旨在于在 *physics*（物理学或自然哲学）之外另辟新途。这一点恰恰与道家哲学的旨趣相近。但在道家哲学那里却找不到古希腊本体论（*ontology*）的对应物，而本体论（*ontology*）则是古希腊形而上学（*metaphysics*）的别称。如果说古希腊物理学（或自然哲学）与本体论（或形而上学）之间的关系相当于道家“物论”与“道论”之间的关系，那么似乎可以说，古希腊的本体论（*ontology*）是物理学合逻辑发展的结果，因为它仍然保留了物理学思维的特色，而道家形而上学追寻超然物外（有形之物之上）的真理，自觉斩断了它与“物论”之间的联系，更具形而上的特质。我认为，道家形而上学足以媲美古希腊哲学之 *metaphysics*，甚至可以称之为“真正意义上的形而上学”，而将古希腊哲学中的形而上学（*metaphysics*）归之于“后物理学”，因为古希腊以来的西方形而上学（*metaphysics*）太“物理学”了。

三、结语

前面我们批判了中国哲学研究领域内的“本体论的误置”，进而阐释了道家形而上学的理论范式之特色。现在笔者希望展开进一步的开放思考，引发进一步的讨论，以丰富和深化对中国哲学范式与价值的研究。

这里，不妨沿着方东美的思考继续前进。对于道家所谓“道”，方东美先生“曾经借用英国哲学家布拉得莱（F. H. Bradley）的一个断语，他说，根本的哲学问题就是要描绘‘真之又真的真实’（*really real reality*）。但是这种‘真之又真的真实’，在西方哲学里面，从希腊一直到现在，还是要想尽方法，拿语言文字去描绘它。”然而老子却说“道可道非常道”“道隐无名”。“所以我从布拉得莱所用的名词里再造一个新词，叫做‘玄之又玄的奥秘’（*mysteriously mysterious mystery*），然而这一句也不过是指点一个路径。假使你要探索宇宙的真象，那么向上面探索还有无穷的层次。”“要了解了

这一点,就知道老子的根本哲学,不能够拿寻常的本体论来概括,而应当在本体论上面再有所谓的‘超本体论’(me-ontology)。(方东美,2012年b,第188页)这段论述精辟透彻、耐人寻味,但我想最好还是比较形而上学与 metaphysics 之异同,并以此把握中国哲学的理论范式和思想特征。

实际上,中国哲学并没有严格意义上古希腊形而上学(metaphysics)或本体论(ontology)的思想传统,具体地说就是那种依于逻辑和语言(逻辑中心主义)通过分析“是”而探究“存在”(being)的哲学传统;另一方面,无可否认的是,尽管早期中国语言中缺乏类似西方的“是”(系词),这却并不意味着古之先哲没有叩问形而上学(包括那种 metaphysics)所探讨的基础问题。(参见王力,第237-297页;葛瑞汉,第444-489页)实际上,道家不但思考了“是什么”的自然哲学(物理学)问题,也曾以独特的方式(相对于古希腊哲学家而言)认真而深刻地思考了那个“什么也不是”的“是”(形而上学)。叶秀山说“语言上的‘限制’(特点),并没有妨碍我们的先哲去‘思考’那‘什么也不是’的‘是’的问题,而只是规定了我们的‘思考方式’与古希腊以来的西方形而上学的‘思考方式’有相当大的不同。”(叶秀山)总之,中国哲学语境中的“形而上学”恰与古希腊的 metaphysics-ontology 相映成趣:前者强调无名,超绝名相,不落言筌;后者偏重于逻辑和理性,诉诸逻辑学、知识论和本体论。如果说自古希腊以来的西方哲学理论范式的核心在于逻辑学、本体论和知识论,中国哲学的重要理论范式则可以概括为心性论、实践智慧和境界形而上学。(参见《牟宗三先生全集》第16册,第108页)

实际上,从西方哲学的形态与范式角度审视,中国哲学似乎充满了离奇和诡异。诸如圣人气象、精神境界,天人合一、知行合一、心物合一、体用同源,有无之双遣、道器贯通、宇宙-本体不二等等,似乎“太不哲学了”。然而,上述“太不哲学”的东西恰恰又是中国哲学的重要特点。问题是,如何沿着会通中西方哲学的道路继续前进,使中国哲学获得更广泛的承认和理解?换言之,我们何以理解和把握中国哲学所重视和强调的精神境界之理论呢?应该说,中国哲学包括了思想世界与精神境界两个部分:思想世界是指可以思议、可以诉诸概念语言表述和把握的思维内容,包括宇宙论、知识论和逻辑学甚至伦理学(含政治哲学)等显然是哲学传统中最为基础的部分;精神境界则逸出了可思想的“思想世界”之外,超绝名相,不落言筌,只能诉诸洞见、觉解和实践,诉诸内在而微妙的精神体验。通过对“思想世界”的澄清,我们也可能发现一种进路,一座桥梁,一个跳板,使得“精神境界”成为可理解的,可以通过思想逻辑之必然性予以把握。(参见郑开,第3-4页)

最后特别提出以下两个问题,希望引发进一步的讨论:

第一,中国哲学中最核心、最究极的概念,例如“道”“德”“理”“命”“性”“心”“诚”“中”“神”“明”等,都不能直接理解为“实体”(特别是亚里士多德意义上的 ousia),因为“非实体化”乃其本质特征(参见黄克剑,第292页),但无论是柏拉图的 eidos 还是亚里士多德的 ousia,都未免沾染了“实”的含义,亦未免囿于物理学思维。当老子说出“道隐无名”的时候,就从根本上阻断了任何把“道”的概念予以“实体化”理解的可能性,亦克服了西方哲学中各种各样“唯名论”的局限性——西方哲人自觉地认为哲学思考中的名相(概念)对应着某种存在(实体化的存在)。更重要的是,“道”的“非实体化”意味着“道”已逸出了名言建构起来的思想世界,而又同时拓展了更为恢弘、更为深邃的精神境界之层次,显示了“道的真理”的无限提升、绵绵若存的可能性。既然“道”只能从“无”的角度予以把握和理解,使得“目击道存”“道物无际”“体用同源”“理事无间”成为真正的逻辑上的自洽,这也奠定了道家哲学乃至整个中国哲学理解本原(道)和现象(物)之间关系的基础。

第二,古希腊的形而上学(metaphysics)确立了以逻辑学、知识论和本体论为核心的理论范式,

成为西方哲人探求哲学真理的思维方式，可以说这是自柏拉图以来西方哲学的宿命。从比较研究的视野看，一个有意义的问题是：西方哲学（形而上学和本体论）为何、何以那么深地纠结于神学？无论从历史看，还是从理论上分析，自古希腊以来的西方形而上学都难以摆脱趋向神学的宿命。当亚里士多德提出“神是思想的思想”之时（《形而上学》XII7, 1172b14 – 30; XII9, 1074b25 – 35），当新柏拉图主义者和托马斯·阿奎那痴迷于解释上帝之言“我是我所是”（אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה, Ehyeh-Asher-Ehyeh, I Am Who I Am）之时（《旧约·出埃及记》），似乎反映了西方哲学思想的宿命。然而，以儒道互补为基本格局的中国传统哲学却没有陷溺于此，古代文化也未孕育发展出诸如基督宗教之形态，而是独辟蹊径地发展出了以心性论、实践哲学、精神哲学和境界形而上学为核心的形而上学。这是不是卓犖不群，蕴含着富于启示未来哲学思考的价值与意义呢？

参考文献

- 古籍 《奥义书》《巴门尼德著作残篇》《传习录》《范畴篇》《旧约》《老子》《说文解字》《形而上学》《新约》《庄子》等。
- 白钢，2009年 《Ex oriente lux（光从东方来）——论希腊精神中的东方因素》，载《思想史研究》第六辑，上海人民出版社。
- 陈来，1991年 《有无之境——王阳明哲学的精神》，人民出版社。
- 方东美，2012年 a 《中国哲学精神及其发展》，中华书局。
- 2012年 b 《原始儒家道家哲学》，中华书局。
- 葛瑞汉，1996年 《中国思想与汉语的关系》，《论道者》，中国社会科学出版社。
- 怀特海，2011年 《过程与实在》，商务印书馆。
- 黄克剑，2010年 《由“命”而“道”——先秦诸子十讲》，中国人民大学出版社。
- 井上哲次郎，1881年 《哲学字汇》，东京大学三学部。
- 吕祥，1992年 《希腊哲学中的知识问题及其困境》，湖南教育出版社。
- 马德邻，2003年 《老子形上思想研究》，学林出版社。
- 《牟宗三先生全集》，2003年，台北联经出版事业公司。
- 饶宗颐，1996年 《澄心论萃》，上海文艺出版社。
- 《汤用彤全集》，2000年，河北人民出版社。
- 汪奠基，1958年 《老子朴素辩证法的逻辑思想——无名论》，湖北人民出版社。
- 王博，2011年 《无的发现与确立：道家的形上学》，《老子思想与人类生存之道》，社会科学文献出版社。
- 王力，2015年 《中国语法中的系词》，《龙虫并雕斋文集》，中华书局。
- 王大庆，1993年 《我们如何认识西方人的“是”？》，载《学人》第四辑，江苏文艺出版社。
- 王中江，2001年 《道家形而上学》，上海文化出版社。
- 谢扶雅，1930年 《道与逻各斯》，载《岭南学报》第一卷第四期。
- 徐梵澄，2007年 《〈肇论〉序》，《古典重温：徐梵澄随笔》，北京大学出版社。
- 叶秀山，1994年 《中西关于“形而上”问题方面的沟通》，载《场与有》第一辑，东方出版社。
- 俞敏，1987年 《经传释词札记》，湖南教育出版社。
- 《张岱年全集》，1996年，河北人民出版社。
- 郑开，2016年 《庄子哲学讲记》，广西人民出版社。

（作者单位：北京大学哲学系）

责任编辑：罗传芳

Ontology and Metaphysics in Chinese Philosophy

Zheng Kai

Misuse of the term ontology (*benti lun*, i. e. *benti* theory) is not uncommon in modern Chinese philosophical writing, owing to the fact that the subject matter of ontological investigation as it was conceived in ancient Greece does not coincide with that of *benti lun* in the Chinese philosophical context. An accurate and congenial understanding of the theoretical paradigm of Chinese philosophy is incumbent upon the distinction between ontology and *bentilun*, where the interpretation of *benti* is dependent upon its relationship with the theory of heart-mind and nature. Similarly, the characteristics of Chinese *xingershangxue* are to be differentiated from those of ancient Greek metaphysics. This paper discusses the example of the Dao in Daoist philosophy. The Dao is clearly “non-material” as it is not found either in the physical world or in language. By contrast, metaphysics has since its ancient Greek origin been conducted with a way of thinking that is more akin to physical investigation. *Xingershangxue* in the Chinese context is manifested in the theory of heart-mind and nature, practical wisdom, and state-of-attainment, which correspond to ontology, logic, and epistemology in its ancient Greek counterpart.

Descartes and Phenomenology

Jean-Luc Marion

The relationship between Descartes and phenomenology has been ambiguous since the birth of phenomenology. Husserl seeks a Cartesian genealogy for phenomenology, whereas he refuses the Cartesian doctrine as “transcendental realism.” Heidegger criticizes Descartes for omitting the mode of Being of *ego sum*, but he is dependent on Descartes to deconstruct the history of ontology. This paper tries to read Descartes on his own terms and to demonstrate that the affinity between Descartes and phenomenology consists in: (a) Descartes carrying out a phenomenological reduction as the beginning of his thought; (b) Descartes considering the thought as the act, developing a philosophy which thinks through decisions; and (c) that the manifestation of truth, or rather the self-showing of phenomena, depends on the decisions of the ego in Descartes’ philosophy.

The Mislplaced Confrontation

—On Heidegger’s Critique of Scheler’s “Resistance” and Scheler’s Response

Zhang Ke

Scheler thinks of “resistance” as “reality” and is convinced that resistance as ontic relation is more fundamental than the epistemological relation. Heidegger believes that although Scheler’s thought breaks through the limitations of traditional ontology, the original relation between human and Being is not yet thought. Scheler, however, critically argues that Heidegger is limited by Dasein’s solipsism and that he does not really understand the substantial possibility of resistance. The argument concerned with “resistance” is essentially an argument about how to overcome traditional ontology. Analyzing this situation can help us observe the positions of Heidegger and Scheler in the history of thought.